

De WdW als panacee? Loonstra's alternatief voor het Amerikaanse integratiedenkend

GIJSBERT VAN DEN BRINK

SAMENVATTING

Dit artikel onderzoekt Loonstra's reformatorisch-wijsgerige evaluatie van het Amerikaanse integratiedebat. Betoogd wordt dat Loonstra overtuigend het tegoed van de zgn. reformatorische wijsbegeerte (de zogeheten WdW) laat zien waar het gaat om het helder onderscheiden tussen geloof, theologie, psychologie, psychotherapie en pastoraat. Minder succesvol lijkt echter zijn poging enkele hardnekkige problemen die zich in het integratiedebat voordoen op te lossen vanuit deze wijsbegeerte. Zo is de rol van de Bijbel ten aanzien van de psychologie (en de wetenschap in het algemeen) complexer dan de reformatorische wijsbegeerte doet voorkomen, terwijl de relatie tussen individu en gemeenschap christelijk gesproken juist minder complex lijkt dan Loonstra suggereert.

Trefwoorden: integratiedebat, geloof en wetenschap, individu en gemeenschap

INLEIDING

Bert Loonstra heeft zich op indrukwekkende wijze vastgebeten in een **complexe** problematiek die veel mensen in de geestelijke gezondheidszorg bezighoudt: hoe ligt de relatie tussen levensbeschouwing en psychotherapie?¹ Zowel therapeuten als patiënten voelen aan dat zo'n relatie er is en stuiten daar ook regelmatig op; maar er bestaat grote verwarring over de precieze aard ervan en over hoe er in de praktijk mee omgegaan zou moeten worden. Loonstra biedt nu een grondige analyse van de meest uitvoerige en diepgaande discussie die hierover gevoerd is: het zogeheten *Christian integration debate* in de Verenigde Staten. Dat debat speelt zich sinds ruwweg de zeventiger jaren van de vorige eeuw af, met name in enkele Amerikaanse tijdschriften die zich richten op de verhouding van psychologie en theologie resp. christelijk ge-

loof, maar ook in tal van monografieën.

Conform een recente discussiebundel over de problematiek onderscheidt Loonstra (n.a.v. Johnson, 2010) vijf uiteenlopende posities in dit debat, die de verhouding tussen christelijk geloof en psychologie telkens net even iets anders conceptualiseren. De discussie is echter nog complexer, omdat er goed beschouwd niet twee maar vier praktijken een rol in spelen. Deze moeten zowel helder van elkaar worden onderscheiden als op een overtuigende manier in hun onderlinge verhouding worden getekend. Het gaat dan om de praktijk van de christelijke theologie (als systematische reflectie op Bijbel en geloof), de wetenschappelijke psychologie, de psychotherapie, en die van het pastoraat. In de discussie over de onderlinge relatie tussen deze praktijken ziet Loonstra met name drie gebieden opdoemen waar zich duidelijke spanningsvelden

voordoen: de epistemologie (waaraan ontlelen wij onze kennis van de menselijke conditie – aan de Bijbel en/of aan empirisch-psychologisch onderzoek?), de antropologie (hoe verhoudt zich het christelijk mensbeeld tot het autonome mensbeeld dat in psychologie en psychotherapie verondersteld wordt?), en de invloed van levensbeschouwing op psychotherapeutische methoden (wat komt er allemaal mee met bijvoorbeeld behavioristische, cognitieve, humanistische en psychoanalytische therapieën, of zijn die los te denken van hun levensbeschouwelijke achtergronden?). Ik ga nu niet verder in op het onderzoek dat Loonstra naar dit integratie-debat heeft ingesteld, maar beperk me tot de hoofdstukken (vooral hoofdstuk 6, ‘External Evaluation’) waarin hij dit debat evalueert en met een eigen oplossing voor de bovengenoemde vraagstukken komt.

Dat laatste doet Loonstra namelijk ook. Hij neemt het niet zozeer op voor één van de vijf posities die in het *Christian integration debate* verdedigd worden, maar ontwikkelt een eigen, zesde theorie: de ‘Reformational Philosophy View’. Deze visie is weliswaar niet helemaal nieuw in het debat (p. 170), maar daarin tot dusver wel een ondergeschoven kindje gebleven. Dat zal niet zozeer samenhangen, denk ik, met de Nederlandse achtergrond ervan, als wel met het nogal ontoegankelijke jargon waarin Dooyeweerts wijsgerig systeem (de ‘Wijsbegeerte der Wetsidee’; voor ingewijden: de WdW) van huis uit geformuleerd is. Loonstra neemt dan ook de tijd om deze eerst maar eens in haar globale strekking uit de doeken te doen (pp. 195-201), voordat hij haar gaat toespitsen op een specifieke uitwerking die zijn promotor Gerrit Glas eraan gegeven heeft in het zogeheten Normatieve Praktijken Model (pp. 201-204). Nadat op deze wijze het conceptuele gereedschap in gereedheid is gebracht, wordt het toegepast op de voorliggende problemen. In feite probeert Loonstra er twee vliegen mee in één klap te slaan: hij probeert zowel de vier genoemde praktijken er helder mee te onderscheiden, als de geconstateerde drie problemen ermee op te lossen. In wat volgt wil ik proberen aannemelijk te maken dat hij in het eerste wat beter slaagt dan in het tweede. Ik ga daartoe eerst verder door op de onderscheiding van de praktijken (§2), en zeg dan iets over de eerste twee genoemde problemen. Ik

zal daarbij wat uitvoeriger zijn over het eerste (§3) en wat korter over het tweede (§4).²

BEGRIPSVERHELDERING

Eén van de dingen die in het *Christian Integration Debate* complicerend blijkt te werken is dat er geen duidelijkheid bestaat over de aard van de verschillende praktijken die aan de orde zijn: theologie wordt nogal eens versimpeld tot praktische Bijbelstudie, psychologie wordt op zo’n manier ingevuld dat het eigenlijk een vorm van theologie is, psychotherapie wordt als een praktische toepassing van psychologie gezien, en bovendien vaak verward of vermengd met pastorale zorg. Loonstra laat in mijn optiek helder zien dat er door dit soort begripsverwarring het nodige mis gaat in het debat.

Het instrumentarium van de reformatische wijsbegeerte helpt hem daarbij om meer grip te krijgen op de structuurverschillen tussen de diverse praktijken en op hun onderlinge verhouding. Zo maakt de zogeheten aspecten- of modaliteitenleer van Dooyeweerd duidelijk dat psychologie en theologie twee gelijkwaardige disciplines zijn, die gericht zijn op de bestudering van uiteenlopende aspecten van de schepselmatige werkelijkheid (zie voor een heldere introductie in de modaliteitenleer: Van Woudenberg, 1992, pp. 66-113). De theologie gaat volgens dit model dus niet (zoals theologen nogal eens graag willen) over alles, maar bestudeert slechts één aspect van de veelkleurige werkelijkheid, namelijk het pistische (afgeleid van het Griekse *pistis*, geloof). Dat wordt weliswaar onderzocht in al zijn vervlechtingen (‘retrociptaties’) met de andere werkelijkheidsaspecten – Dooyeweerd onderscheidt er zoals bekend vijftien – maar toch zó dat de andere wetenschappen, inclusief de psychologie als de studie van het psychische werkelijkheidsaspect, een gelijkwaardige plaats ernaast behouden. De diverse aspecten laten zich immers niet tot elkaar reduceren. Het kan dus niet juist zijn om de psychologie te willen funderen op een theologische of Bijbelse onderbouw, zoals enkele stromingen in het Amerikaanse debat voorstaan. De *structuur* van de psychologie staat namelijk los van levensbeschouwelijke vooronderstellingen; het gaat erin immers om de bestudering van één werkelijkheidsaspect met behulp van de daartoe geëigende empirische methoden. Slechts in de

richting waarin de psychologie uitgewerkt wordt – dus welke (levensbeschouwelijke of morele) kant je ermee op wilt, wat voor keuzes je maakt bij gelijkwaardige alternatieve theorieën, wat voor assumpties daarbij leidend zijn etc. – werken levensbeschouwelijke vooronderstellingen door. Of in Dooyeweerd's terminologie: daar meldt zich het religieuze grondmotief dat een drijvende kracht vormt achter al ons doen en laten. Op dit punt dient de psycholoog zo expliciet mogelijk te zijn, stelt Loonstra terecht (p. 212).

Aan de hand van het Normatieve Praktijken Model laat zich vervolgens ook psychotherapie van psychologie onderscheiden. Psychotherapeutische hulpverlening is niet zoiets als toegepaste psychologie. Het is een structureel andere sociale praktijk. Waar de psychologie gericht is op de vergroting van onze theoretische kennis en rationele analyse dus het kwalificerende aspect is, is psychotherapie gericht op het helpen van mensen en wordt zij als zodanig gekwalificeerd door het morele aspect (dat wil zeggen: door het ideaal van goeddoen). Daarbij speelt de toepassing van psychologische kennis zeker een bepalende rol, maar is er daarnaast ook ruimte voor het individuele levensverhaal van de hulpvrager met alles erop en eraan – inclusief de morele en levensbeschouwelijke dimensies. Die kunnen immers verband houden met de psychische problemen of hulpvraag van de patiënt, en daarop complicerend of juist ondersteunend inwerken. Maar verschilt psychotherapie dan nog wel van pastoraat? Ja, zegt Loonstra, want ook al is er overlap, dat heeft toch nog weer een andere kwalificerende norm, namelijk het geloofsaspect. Hier staan pastor en pastoraat in de context van een christelijke geloofsgemeenschap samen voor het aangezicht van God, wiens gezag ze erkennen en naar wiens leiding ze zoeken. Wat in psychotherapie dus van terzijde binnen kan komen, staat hier centraal; en zoals het psychische aspect van terzijde mee kan doen in pastoraat, staat het slechts centraal in de psychotherapeutische hulpverlening – wee de pastor die zich gaat toeleggen op het oplossen van de psychische problemen van zijn pastoraanten.

Mij lijkt dat de reformatorische filosofie op dit terrein inderdaad kan bijdragen aan de begripsverheldering waar we zo om verlegen zijn, en dat Loon-

stra haar in dit verband vaak onderschatte betekenis dan ook terecht naar voren haalt. Toch ben ik bang dat hij, omgekeerd, de betekenis van de reformatorische wijsbegeerte voor zijn onderzoeksvraag op andere punten wat *overschat*. Vermoedelijk komt dat doordat hij deze minder kritisch weegt dan de vijf besproken posities uit het Amerikaanse debat.

BIJBEL, NAÏEVE ERVARING EN THEORETISCHE KENNIS

Een belangrijke *bottleneck* in het christelijke integratiedebat betreft de omgang met gegevens uit de Bijbel. In de Bijbel treffen we immers, in elk geval op het eerste gezicht, heel wat gedachtegangen aan over de aard van het mens-zijn, over het menselijk hart, over hoe ziel, geest en lichaam zich tot elkaar verhouden, en over andere zaken waarmee ook de psychologie zich bezighoudt. Diverse stromingen in het integratiedebat vinden dan ook dat aan deze 'data' recht gedaan moet worden in een christelijke opvatting van psychologie (en psychotherapie) – hetzij door Bijbelse gegevens over het mens-zijn als gelijkwaardige data te zien aan empirisch-psychologische, hetzij door de ze zelfs funderend te maken voor elke legitieme psychologische theorievorming. Men kan dan nog weer discussiëren over de vraag of het de Bijbel zelf is die aan de basis van de psychologie moet staan, of (reëler) een hermeneutische dan wel theologische verwerking van Bijbelse gegevens, of, nog weer anders, het door de Bijbel gevoede geloof van de christenpsycholoog. Maar je wilt als christen uiteraard niet om de Bijbel heen en dus zul je, zo lijkt het, in het psychologisch onderzoek op enigerlei wijze recht moeten doen aan Bijbelse gegevens.

Loonstra lost dit nu als volgt op. Door Dooyeweerd en de zijnen wordt een scherp onderscheid gemaakt tussen de naïeve alledaagse ervaring enerzijds en theoretische kennis anderzijds. Dat onderscheid wordt helaas niet nader bevraagd – mij lijkt dat het geen recht doet aan de complexere werkelijkheid, die immers veelmeer een continuüm laat zien tussen spontane en meer abstraherende vormen van kennisverwerving. In de reformatorische wijsbegeerte is het echter zo dat de alledaagse ervaring het qua status met vlag en wimpel wint van de theoretische kennis. Theoretische kennis is immers per definitie partieel en abstract: ze berust op het

maken van een uitsnede uit de veelkleurige werkelijkheid en dus op het losmaken (abstraheren) van het éne bestudeerde aspect – weliswaar inclusief zijn vervlechtingen in andere aspecten – uit het geheel van zijn natuurlijke verbanden. Maar het geheel is meer dan de som van de delen, en dus kan wetenschappelijk onderzoek onmogelijk recht doen aan dat geheel zoals het zich in de alledaagse ervaring meldt.

Op dit punt neemt Loonstra nu een belangrijke beslissing als het gaat om de rol van de Bijbel. Daarin treffen we inderdaad ‘statements’ aan (dus zeg maar: propositionele aanspraken, ofwel: is-zinnen), en die zijn zeer belangrijk. Ze gelden zelfs als goddelijke waarheden (‘divine truths’, p. 210). Alleen: deze bevinden zich op het niveau van de alledaagse ervaring en niet op dat van de theoretisch-wetenschappelijke kennis. Daarom hoeven ze niet in rekening gebracht te worden bij de beoefening van psychologie, want ze zijn niet bedoeld om op een rationeel-analytische manier verwerkt te worden. Ze zijn, zoals gezegd, slechts relevant voor de *richting* waarin de psychologie tendeert, en niet voor de structuur ervan. In Loonstra’s woorden: ‘Biblical teachings help to shape and fuel the religious ground motive and, indirectly, its philosophical conceptualization which in turn is directional for psychological research’ (p. 210; vergelijk p. 222). Nu lijkt het alsof de Bijbel op deze manier, door haar te plaatsen op het primaire niveau van de alledaagse ervaring, een soort onaantastbare status krijgt, gezien het feit dat de alledaagse ervaring zo hoog aangeschreven staat in de reformatorische wijsbegeerte. Reformatorische wijsgeren **wekt** dan ook vaak de indruk dat over de Bijbel en wat daaraan ontleend moet worden niet gediscussieerd kan worden (vergelijk Van den Brink, 1995, pp. 161v.). Toch is het nodig om op dit punt wat verder door te vragen. Want wordt de verhouding van alledaagse ervaring en theoretische kennis op deze manier wel correct getekend? In elk geval moeten we mijns inziens in alle nuchterheid vaststellen, dat de wetenschap de alledaagse ervaring talloze malen gecorrigeerd heeft. Dat leidde soms tot grote opschudding, maar bleek achteraf wel vaak terecht. Zo gaat het heliocentrisch wereldbeeld tegen onze alledaagse ervaring in, en duurde het mede daardoor geruime tijd voor het zich door kon

zetten. Toch twijfelt nu niemand er meer aan dat op dit punt de wetenschappelijke aanspraken de werkelijkheid beter benaderen dan de alledaagse ervaring. Hoezeer we voor alledaagse doeleinden ook nog altijd met die alledaagse perceptie uit de voeten kunnen, onze *common sense* blijkt op dit punt gewoon niet te kloppen. Iets soortgelijks geldt voor de relativiteitstheorie, voor de kwantummechanica met haar denken in termen van superposities, voor de geologische tijdschaal, voor de biologische **theorie van de gemeenschappelijke afstamming der soorten** en voor nog tal van andere theorieën. Ze zijn allemaal afgewezen omdat ze tegen de alledaagse ervaring c.q. de *common sense* in zouden gaan, en (b)lijken allemaal juist te zijn. Dat geldt trouwens ook voor simpele waarnemingsgegevens, zoals de roeispaan die, in helder water gestoken, een knik vertoont die er in werkelijkheid niet is – een gegeven dat Augustinus indertijd al te denken gaf. Omgekeerd blijken theorieën die nauw aansluiten bij de *common sense* – bijvoorbeeld de psychologische theorie dat emoties een uitlaatklep nodig hebben – soms weer onjuist te zijn.³

De vraag is nu of Loonstra bereid is ook *déze* kant van de verhouding tussen alledaagse ervaring en wetenschappelijke kennis – waarbij dus de eerste door de laatste gecorrigeerd kan worden – te betrekken op onze omgang met Bijbelse gegevens. Dan zou de lijn als volgt doorgetrokken moeten worden, dat daar waar de Bijbel ‘statements’ maakt die psychologisch relevant lijken, we moeten zeggen dat deze veelal de intuïtieve psychologische concepties van die tijd weerspiegelen. Niet alleen zijn die niet altijd op één lijn te brengen (denk bijvoorbeeld aan de discussies over een dichotoom versus een trichotoom mensbeeld, die beide in de Bijbel voor lijken te komen), maar ze hoeven ook niet altijd juist te zijn, net zomin als bijvoorbeeld de biologische theorie dat het mosterdzaad het kleinste van alle zaden is (Matteüs 13:32) juist is. In de Bijbel en onze daarop gebaseerde geloofskennis gaat het om onze ontmoeting met God in diens zelfopenbaring, niet om allerlei feitelijke informatie zoals de vakwetenschappen die verwerken. Tijdens de gedachtewisseling hierover die ik met hem ter promotie had, kreeg ik de indruk dat Loonstra dit inderdaad wel zo ziet. Dat zou ook helemaal in lijn zijn met eerdere hermeneutische studies van

zijn hand, evenals trouwens met de sterke passage die hij elders in zijn nieuwe boek aan hermeneutiek wijdt (pp. 179-182).⁴ Maar hij zegt het niet met zoveel woorden, en als hij dat wel zou doen is het zeer de vraag of hij veel reformatorische wijsgeren hierin mee zou krijgen. Velen van hen wekken (bijvoorbeeld door een ten diepste Bijbels gemotiveerde afwijzing van de evolutietheorie) de indruk Bijbelgegevens wel degelijk als niet-te-corrigeren data voor wetenschappelijk onderzoek te beschouwen, ook al spannen ze zich doorgaans niet in om daar (zoals creationisten doen) verder handen en voeten aan te geven.

Hoe dan ook lijkt me dat men aan de alledaagse ervaring niet een soort onaantastbare status moet toekennen die door wetenschappelijk onderzoek op geen enkele manier aangetast kan worden. Want daarmee doet men geen recht aan de strekking van wetenschappelijk onderzoek. De terechte vrees voor wetenschapsverabsolutering slaat dan zo ver door, dat er van de weeromstuit een onterechte wetenschapsrelativering ontstaat. Loonstra zelf valt dat laatste zeker niet te verwijten (vergelijk Loonstra, 2003, pp. 19v.), maar de vraag is dus of hij zich op dit punt niet te onkritisch aansluit bij de reformatorische wijsbegeerte. Zie bijvoorbeeld de misverstand wekkende woorden over een schatplichtig zijn aan 'the modernist, Enlightenment idea of the priority of theoretical knowledge over naïve experience', p. 223. In een bepaald opzicht heeft onze wetenschappelijke kennis immers wel degelijk het primaat, al is ze inderdaad niet de belangrijkste vorm van kennis.

INDIVIDU EN GEMEENSCHAP

Ook op een ander punt lijkt Loonstra's aansluiting bij de reformatorische wijsbegeerte me problematisch. Ik kan dat nu echter alleen aanstippen en niet uitwerken. Het lijkt erop dat Loonstra zich door Dooyeweerd enigszins op het verkeerde been laat zetten als zou nadruk op het individu op zichzelf genomen iets verdachts zijn, want typerend voor (opnieuw) het Verlichtingsdenken (pp. 235-236). Ook al erkent Dooyeweerd dat individualisering gegeven is met de ontsluiting van de schepping in culturele differentiatie, het ingebed-zijn-in-de-gemeenschap heeft toch het primaat. Loonstra moet zich van daaruit sterk inspannen om aanne-

melijk te maken dat de psychotherapeutische gerichtheid op het vergroten van de ego-sterkte van hulpvragers niet per se onchristelijk hoeft te zijn. Het christelijke accent is er, zo stelt hij, immers veelmeer één van zelfverloochening ten bate van mijn omgeving en gemeenschap.

Mijns inziens had hij hier een veel directere slag kunnen slaan, door te laten zien hoezeer zelfaanvaarding en zelfverloochening christelijk gesproken één geheel zijn, omdat zelfverloochening zelfaanvaarding vooronderstelt (zelf werd ik op dit punt indertijd overtuigd door Van der Voet, 1992). Op dit punt had hij meer kunnen doen met de analyses van Colin Gunton inzake de ontwikkeling van de triniteitsleer.⁵ Terecht constateert Loonstra dat in de westerse psychologische triniteitsleer begrippen als 'persoon' en 'relatie' een heel andere betekenis kregen dan die welke in ze in **het** hedendaagse spraakgebruik hebben. Dat maakt het inderdaad moeilijk om ze toe te passen op zijn vraagstelling. Gunton heeft er (samen met anderen) echter op gewezen dat zich destijds in het oosten **juist** een veelmeer 'sociale' triniteitsleer ontwikkelde, volgens welke ons persoon-zijn *zich juist constitueert* in en door onze relationele gerichtheid. Met andere woorden: wij worden misschien wel individu door ons af te zonderen en terug te trekken op ons innerlijk zelf, maar *persoon* (en dat wil ook zeggen: beeldrager Gods) kunnen we alleen maar worden in relaties van gemeenschap en communicatie met anderen. Dat was, volgens Gunton in navolging van John Zizioulas (vergelijk bijvoorbeeld Zizioulas, 1995), de grote revolutie in het persoonsbegrip die het christelijke denken tot stand bracht. Hoe men hierover historisch ook **over** moet denken (daarover bestaat discussie), hier worden persoon en gemeenschap veelmeer van meet af aan in-elkaar gedacht, zodat christelijk gesproken het primaat onmogelijk bij het één of bij het ander kan liggen, want ze bestaan eenvoudig niet los van elkaar.

CONSONANTIE

Uiteindelijk komt het echter allemaal wel op z'n pootjes terecht door het prachtige model dat Loonstra zelf ontwerpt voor de manieren waarop het christelijk geloof een rol kan spelen in de psychotherapie (p. 268). Loonstra laat hier zien hoe be-

paalde christelijke concepten nauw aansluiten bij algemeen erkende psychologische en antropologische categorieën. Die aansluiting is niet dwingend – vandaar dat Loonstra in een apart hoofdstuk ook kan laten zien hoe ze er in het geval van andere religies en culturen uit kan zien – maar ze is ook bepaald niet willekeurig. Er is, zouden we kunnen zeggen, sprake van *consonantie*.

Daarmee laat Loonstra inderdaad een eigen geluid horen in het verlengde van het door hem onderzochte integratiedebat, en helpt hij dit in mijn ogen wezenlijk verder. Gegeneraliseerd in termen van mogelijke verhoudingen tussen geloof en wetenschap wordt dit integratiedebat namelijk gekenmerkt door achtereenvolgens een denken in termen van het onafhankelijkheidsmodel ('levels of explanation view'), het overlapmodel ('integration view'), het synthesesmodel ('Christian psychology'), het christelijk vervangingsmodel ('transformational psychology') en het conflictmodel ('Biblical counseling'). In mijn recente inaugurele oratie heb ik betoogd dat deze modellen om verschillende redenen problematisch zijn, terwijl een consonantiemodel in staat lijkt om de geschetste problemen te vermijden dan wel te boven te komen (vergelijk Van den Brink, 2015). Loonstra's voorstel geeft in feite een prachtige invulling en concretisering van dit denken in termen van consonantie, dat ook nog eens bruikbaar lijkt voor de psychotherapeutische praktijk. Daarvoor zijn we hem mijns inziens veel dank verschuldigd.

NOTEN

1. Loonstra (2016); pagina-aanduidingen tussen haakjes in de hoofdtekst verwijzen naar dit boek.
2. Wat het derde probleem betreft, benadrukt Loonstra vooral dat psychologen en psychotherapeuten hun levensbeschouwelijke vooronderstellingen (c.q. die van hun methoden) expliciet moeten maken; op de vraag in hoeverre die therapieën ook los van die vooronderstellingen zinvol ingezet kunnen worden, zegt hij als ik het goed zie niet zoveel.
3. Dit heb ik ooit van Loonstra's promotor G. Glas begrepen.
4. Zie bijv. Loonstra (1994) en vgl. met name het concluderende hoofdstuk 7, met opschriften als 'God zelf openbaart zich overdrachtelijk', 'God

maakt gebruik van cultureel bepaalde voorstellingen', etc. Loonstra verwijst trouwens opmerkelijk weinig terug naar dit soort eerdere studies van zijn hand; dat zal vermoedelijk een kwestie van bescheidenheid zijn, terwijl er voor deelnemers aan het integratiedebat toch veel uit te leren zou zijn.

5. Zie naast de door Loonstra (2016, p.370) genoemde studies nog Gunton (1997), hfdst. 5.

LITERATUUR

- Brink, G. van den (1995). Vragen aan Van Woudenberg. *Radix*, 21, 154-164.
- Brink, G. van den (2015). *Tussen conflict en consonantie: Fundamenteel-theologische kanttekeningen bij de verhouding van geloof en wetenschap*. Amsterdam: Vrije Universiteit.
- Gunton, C. (1997). *The Promise of Trinitarian Theology* (2e editie). Edinburgh: T&T Clark.
- Johnson, E.L. (Ed.) (2010). *Psychology and Christianity: Five views* (2nd edition). Downers Grove: Intervarsity Press.
- Loonstra, B. (1994). *De geloofwaardigheid van de Bijbel*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Loonstra, B. (2003). *God schrijft geschiedenis: Disputaties over de Eeuwige*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Loonstra, B. (2016). *Worldview and psychotherapy: An analysis of the Christian integration debate*. Aachen: Shaker Verlag.
- Voet, N. van der (1992). *Waarom moet ik altijd helpen? Over zelfhandhaving en zelfverloochening*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Woudenberg, R. van (1992). *Gelovend denken: Inleiding tot een christelijke filosofie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Zizioulas, J. (1995). The doctrine of the Holy Trinity: The significance of the Cappadocian contribution. In C. Schwöbel (Ed.), *Trinitarian Theology Today* (pp. 44-60). Edinburgh: T&T Clark.

PERSONALIA

Gijsbert van den Brink (1963) is hoogleraar Theology & Science aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit. Correspondentie-adres: Faculteit Godgeleerdheid VU, De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam; e-mail: g.vanden.brink@vu.nl.